Colección Teorema

Justus Hartnack

La teoría del conocimiento de Kant

SEXTA EDICION

CATEDRA

TEOREMA

Traducción de Carmen García Trevijano y J. A. Lorente

Ediciones Cátedra, S. A., 1988
Josefa Valcárcel, 27. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 31.569-1988
ISBN: 84-376-0102-9
Printed in Spain
Impreso en Anzos, S. A. - Fuenlabrada (Madrid)

Índice

III

La Dialéctica Trascendental

Introducción

Kant es uno de los más grandes filósofos que ha producido el género humano. Ocupa el mismo lugar distinguido en la historia de la filosofía moderna que Platón y Aristóteles en la filosofía griega. Y del mismo modo que un estudio de la filosofía griega ha de tener necesariamente su centro en un estudio de las obras de Platón y Aristóteles, así también todo análisis de la historia de la filosofía moderna ha de tener su centro en un análisis de Kant. Una investigación sobre Leibniz o Hume sólo puede ser llevada a cabo en su recta perspectiva si se la complementa con un estudio de Kant. Y nadie que esté familiarizado con la filosofía postkantiana puede negar la significación que tiene el entender a Kant para poder entender una parte muy considerable de esa filosofía.

La importancia de la filosofía de Kant se encuentra primariamente en su teoría del conocimiento, que expone en su voluminosa obra *Crítica de la Razón Pura*. Esta obra, cuya primera edición vio la luz en 1781 y cuya segunda edición apareció («mejorada aquí y allá» [1], por usar las propias palabras de Kant) en 1787, no sólo es voluminosa e importante; es, además, extraordinariamente difícil. Su dificultad no se debe solamente al hecho de que los pensamientos expresados en ella son difíciles, sino también, y no menos, al hecho de que Kant, después de doce años de intensa reflexión sobre los problemas, se dispuso a exponerlos a toda prisa. Como él mismo advierte, no se tomó más de cuatro o

[1] Así puede leerse en el título: *Zweite hin und wieder verbesserte Auflage.*

cinco meses para redactar las 856 páginas[2] de la primera edición. No es de extrañar que la lectura de esta obra, tan centralmente importante en la historia de la filosofía, haya dado origen a interpretaciones contrapuestas y haya requerido el recurso a comentarios.

Immanuel Kant nació en Königsberg en 1724, y fue hijo de un guarnicionero. Estudió y enseñó en Königsberg, donde fue profesor de Universidad, y en Königsberg murió en 1804. Cuando se publicó su gran obra sobre teoría del conocimiento, tenía cincuenta y siete años. Con esta obra llegó a su término un largo desarrollo filosófico. Es justificable hablar aquí de un desarrollo, porque Kant había trabajado durante muchos años en los problemas de la *Crítica de la Razón Pura*, y la solución que creyó haber encontrado no era la misma que aquella a la que había llegado en anteriores escritos. Pero los pensamientos contenidos en la *Crítica de la Razón Pura* son definitivos para la posición de Kant; no son subsiguientemente desechados ni modificados por él, sino que constituyen la base en que se asienta toda su filosofía posterior.

El empirismo de Hume

En la *Crítica de la Razón Pura* Kant intenta, entre otras cosas, establecer a la par la validez del conocimiento y la imposibilidad de la metafísica. Su intento de establecer la validez del conocimiento se inspira inicialmente en las enseñanzas de David Hume, que defendió una forma de empirismo que conducía con necesidad lógica al escepticismo. El punto de vista general de la teoría del conocimiento de Kant, de la que tratan las páginas que siguen, es un intento de superar el escep-

[2] En una carta a Moses Mendelssohn (fechada el 16 de agosto de 1783) escribe Kant: «Porque he tenido que exponer en unos cuatro o cinco meses, por así decirlo de un tirón, el producto de mi reflexión durante un lapso de tiempo de por lo menos doce años; ciertamente, con la máxima atención al contenido, pero con menos cuidado por el estilo y por facilitar la comprensión al lector.»

ticismo de Hume. Es, al mismo tiempo, una posición que implica la imposibilidad de toda metafísica, porque excluye la posibilidad del conocimiento sin experiencia sensible.

La forma de empirismo abrazada por Hume, que conduce a la invalidez del conocimiento y que es la forma de empirismo a la que Kant se opone, puede explicarse como sigue:

Cuando observamos algo, lo hacemos por medio de órganos sensibles. Todos nuestros órganos sensibles nos proporcionan, cuando son influidos externamente, impresiones sensibles. En este punto Kant y Hume estaban de acuerdo. Pero su acuerdo termina aquí. Según Hume la observación consiste en recibir impresiones sensibles y nada más. Para Kant la observación es algo que es distinto de la mera recepción de impresiones sensibles y que no se reduce a esa recepción.

Supongamos que estoy mirando un juego de billar. Veo que una bola se desplaza rodando hasta golpear a una segunda, la cual acto seguido, como consecuencia del impacto que recibe, comienza a rodar. Esto es un informe de lo que veo. Pero, ¿es así realmente? Tomemos un segundo ejemplo. Estoy mirando fuera de la ventana, y veo un paisaje. La palabra 'paisaje', sin embargo, cubre aquí una multitud de cosas. Tiene que ser, ciertamente, posible preguntar qué tipo de paisaje es. Digamos que estoy viendo verdes campos, un pueblo y algunas casas blancas con tejados de paja, y árboles. Pero lo que llamo ver un árbol es ver un tronco, follaje, hojas y ramas de diverso tamaño; y lo que llamo ver una casa es (en este caso) ver una pared blanca, cristales en forma rectangular, chimeneas, etc. Y si continúo describiendo lo que veo cuando digo que veo estas cosas —si describo lo que existe inmediatamente como impresión sensible, esto es, si describo aquello y sólo aquello que existe para mis sentidos— entonces la descripción se reducirá exclusivamente a colores y figuras.

Consideremos un ejemplo más. Estoy tomando una naranja. Una descripción exacta de todo lo que siento en una tal situación incluye una cierta percepción de

temperatura en mis dedos al sostener la naranja, y otra

que no es empírica, sino lógica. Por otra parte, no es

similar causada por el trozo que me llevo a la boca. Está también la particular percepción de consistencia que recibo al coger esa fruta —al igual que los diferentes colores, impresiones de gusto, y sabores. Todas estas diferentes impresiones constituyen el contenido sensorial en la situación dada. Son lo que la sensación nos suministra.

Si suponemos ahora, como hizo Hume, que hemos de restringirnos a lo que suministra la sensación y atenernos a lo dado en la sensación, entonces nos vemos conducidos, como se vio conducido Hume, a negar la validez de múltiples cosas que no podemos dejar de dar por supuestas —un hecho que Hume fue el primero en poner de relieve. Permítaseme mencionar tan sólo dos de ellas.

Decimos que vemos una cosa cualquiera, por ejemplo, una naranja, pero decimos también que vemos las cualidades de esta cosa. Yo veo la naranja, y veo también que es una naranja por su color. Veo que la naranja tiene ciertas propiedades. Distinguimos, y pensamos que tenemos que distinguir necesariamente, entre una cosa y sus propiedades. Pero, ¿qué es lo que ha de entenderse por lo que llamamos la 'cosa'? Si se es empirista al modo de Hume, entonces no se está autorizando a entender por ello más que lo que las impresiones sensibles autoricen; y las impresiones sensibles son la variedad de colores, impresiones gustativas, olores, etcétera —esto es, aquello, y solamente aquello, que está incluido bajo el concepto 'propiedad'. En otras palabras, una cosa no es nada más que la suma de sus propiedades. Pero un tal punto de vista conduce a dificultades conceptuales.

En primer lugar, uno no puede decir que una cosa es o consiste en la suma de sus propiedades. La naranja no es ni consiste en la suma de un color naranja, un sabor dulce y una percepción de un cierto tipo de textura. No es que nos encontremos con ciertas entidades llamadas propiedades, que podamos poner juntas y formar con ellas una cosa. Aquí se trata de una verdad

tampoco una verdad empírica, sino más bien lógica el que un color tenga que ser siempre una cosa que es coloreada, y que un sabor tenga que ser siempre una cosa que tiene sabor. La forma de empirismo de Hume implica, por lo tanto, no sólo que uno tiene que mantener que una cosa no es nada más que la suma de sus propiedades; implica además que uno no tiene ya derecho a usar el término 'propiedad'. Es un sinsentido hablar de una propiedad que no es una propiedad de algo.

Otra dificultad es la siguiente. Si una cosa cambia, nosotros, no obstante, la concebimos como siendo una y la misma cosa. Un trozo de cera, que tiene, después de ser calentado, otra temperatura, otro olor y otro color, continúa, no obstante, siendo uno y el mismo trozo de cera. Pero no podríamos mantener que se tratase de la misma cera, si fuésemos a mantener asimismo que una cosa es la suma de sus propiedades. Porque las propiedades no son las mismas que antes, y sin embargo, la cosa es la misma. Admitir la forma de empirismo de Hume parece, en otras palabras, conducir a un colapso de los conceptos que empleamos en nuestra perspectiva del mundo externo.

Volvamos al ejemplo de la bola de billar que, al golpear a la segunda bola, hace que ésta ruede. ¿Qué se significa al decir que una bola *hace* que ruede la segunda? La expresión 'hace' significa aquí lo mismo que 'causa', 'produce', 'conduce a', y otras expresiones que podríamos usar. Distinguimos, y pensamos que tenemos que distiguir necesariamente, entre el ser un evento causado por (ser una consecuencia de, seguir como resultado de) otro evento, y el mero seguirse temporalmente de un evento después de otro. En nuestra ilustración la segunda bola comienza a rodar no sólo *después* de ser golpeada por la primera; comienza a rodar también *por causa* de ésta.

Un autobús pasa puntualmente todas las mañanas junto a una iglesia justo antes de que el reloj de esa iglesia dé las ocho. El reloj de la iglesia comienza siempre a

dar la hora después de que pase el autobús, pero no de

neral, pensamos en una causa como algo *que causa* su

la hora a consecuencia de ello.

Sin embargo, el empirismo de Hume no justifica una tal distinción. No existe ninguna impresión sensible que pueda mostrarnos la diferencia entre el mero seguirse temporalmente de un evento después de otro y el seguirse de este otro como una consecuencia suya. En otras palabras: el seguirse como una consecuencia de, no es según Hume algo que sea esencialmente diferente del mero seguir después. Significa simplemente que uno está acostumbrado a que un cierto tipo de evento sea siempre sucedido por otro cierto tipo de evento, por donde uno es llevado a sustentar la opinión de que esto es algo que ha de suceder necesariamente. La diferencia entre decir que algo sucede como resultado de algo otro y que algo sucede después de algo otro, no reside, según Hume, en el hecho de que haya un lazo interno que los una o que sea discernible un poder que produzca el efecto, sino simplemente en el hecho de que esta secuencia particular de eventos parece haber sido siempre el caso. El concepto 'por causa de' es definido por medio del concepto 'sucesión temporal'.

Pero si ello es correcto —y es una consecuencia necesaria del empirismo de Hume—, entonces nos encontramos sin respuesta alguna a la cuestión de cómo sabe uno que las cosas continuarán sucediendo del modo en que siempre han sucedido. ¿Cómo puede el hecho de que algo ha sido hasta ahora el caso constituir una garantía de que continuará siendo el caso? El que algo haya ocurrido hasta ahora de un modo particular no nos da razones para suponer que continuará ocurriendo así. El empirismo de Hume tiene, por lo tanto, consecuencias desastrosas para nuestra perspectiva y entendimiento de la realidad.

Por regla general, concebimos a una cosa como una cosa que tiene diferentes propiedades; esto es, hacemos una distinción entre las propiedades (color, olor, figura, sabor, etc.) y la cosa que tiene las propiedades. Nuestro concepto de una cosa no es, por lo tanto, idéntico al concepto de la suma de sus propiedades. Y, por lo ge-

efecto y no meramente lo precede en el tiempo. Por lo tanto, suponemos que podemos predecir qué efecto tendrá necesariamente una causa dada —una conclusión que es entre otras cosas una presuposición necesaria del conocimiento que nos sirve de base para llevar a cabo nuestros diarios asuntos.

Pero según el empirismo de Hume estas suposiciones están faltas de garantías, y lo están en el sentido de que no puede hallarse fundamento que las justifique. No están, sin embargo, faltas de garantía en el sentido de que estemos condenados a la decepción siempre y cuando actuemos basándonos en ellas; por el contrario, en realidad nunca nos veremos decepcionados. Pero hemos de entender que, de acuerdo con Hume, deberíamos, desde un punto de vista lógico, quedar sorprendidos de que nunca nos decepcionemos. Psicológicamente hablando, hemos llegado a acostumbrarnos a estas suposiciones. Merced a la constante repetición, hemos llegado a caer en la engañosa creencia de que hay una necesidad donde realmente no existe ninguna —a caer en la engañosa creencia de que hay fundamentos racionales y lógicos donde no hay ninguno.

El resultado del empirismo de Hume, el resultado de pensar que el conocimiento se basa exclusivamente en lo que está dado en la experiencia y no contiene nada más, es, consecuentemente, una negación del conocimiento y el colapso de aquellos conceptos que necesariamente hemos de emplear para hablar acerca de la realidad y entenderla. Si el empirismo de Hume es verdadero, entonces no hay conocimiento. Y recíprocamente, si hay conocimiento, entonces el empirismo de Hume es falso.

El planteamiento de Kant

Al enfrentarse con estas alternativas, Kant piensa que hay que oponerse a Hume. En otras palabras, Kant mantiene que hay conocimiento y que el empirismo de Hume

tiene que ser, por lo tanto, falso. Afirmar que el empirismo de Hume es falso es afirmar que el conocimiento no consiste simplemente en recibir impresiones sensibles. O más correctamente, las impresiones sensibles, para ser, en absoluto, impresiones sensibles, tienen que estar sujetas a ciertas condiciones. Si estas condiciones no se cumplen, ninguna impresión sensible podría ser percibida por nosotros. Estas condiciones son universalmente válidas y necesarias, y se dividen en dos clases. En primer lugar están las condiciones bajo las cuales una impresión sensible puede ser tal, y en segundo lugar, las condiciones bajo las cuales una impresión sensible singular no puede existir simplemente como una impresión sensible, sino como una impresión sensible que está ligada a otras impresiones sensibles —ligada de modo que se juzgue que lo que aparece no es un haz de impresiones sensibles, sino una cosa, o que no se lo juzgue como dos eventos de los cuales uno sigue de modo meramente temporal al otro, sino como eventos que están conectados de manera tal que uno de ellos sea considerado como el efecto del otro.

Pero, ¿cómo llegamos a estas condiciones? Que uno no pueda descubrirlas mediante la simple recepción de impresiones sensibles se sigue ya de su «status» como *condiciones* de dichas impresiones. Las condiciones de que haya cualesquiera impresiones sensibles no pueden existir ellas mismas como impresiones sensibles. Estas condiciones son lo que Kant llama *a priori*, esto es, condiciones que, consideradas lógicamente, son anteriores a la sensación.

Un juicio puede ser acerca de lo que es dado mediante los sentidos, en cuyo caso el que este juicio sea verdadero o falso se decide mediante la experiencia. «Los bosques son verdes» es un ejemplo de tal juicio. Sólo después de habernos cerciorado mediante observación de que los bosques son de hecho verdes es cuando sabemos que ese juicio es verdadero. Prescindiendo de toda observación no podríamos haber sabido que los bosques sean verdes. Sin embargo, hay otro tipo de juicio que se caracteriza justamente por tal independencia de la

observación. Que todos los solteros son no casados, y que todos los animales cuadrúpedos son animales y que la suma de los ángulos interiores de un triángulo es 180 grados, son juicios cuya verdad no se determina interrogando a todos y cada uno de los solteros, examinando a todo animal cuadrúpedo, y midiendo la suma de los ángulos en todos y cada uno de los triángulos. Estos juicios son necesariamente verdaderos. Por otra parte, no nos dicen nada que no sepamos ya.

Procedemos a un más detenido esclarecimiento de la diferencia entre estos dos tipos de juicio. Desde el tiempo de Aristóteles ha sido habitual considerar que un juicio consta de un sujeto y un predicado. El sujeto de un juicio es aquello acerca de lo cual el juicio afirma algo, y el predicado es aquello que se predica del sujeto. En el juicio «Los bosques son verdes», el sujeto es 'los bosques' (pues son los bosques aquello acerca de lo cual se afirma algo, a saber, que son verdes) y el predicado es 'verdes' (lo que se dice del sujeto es que es verde). Si ahora comparamos los dos juicios, (1) «Los bosques son verdes» y (2) «Todos los solteros son no casados», podemos expresar la diferencia entre ellos como sigue: (1) el predicado 'verde' afirma algo que no está ya contenido en el concepto del sujeto. No hay nada en el concepto 'bosques' que haga necesario que la propiedad 'verde' se predique de él. No sería una contradicción lógica negar que los bosques son verdes. Con (2) es de otro modo. Aquí el predicado no predica ninguna cosa que no esté ya contenida en el concepto 'soltero'. Si uno sabe lo que significa el concepto 'soltero' sabe entonces también que el predicado 'ser no casado' tiene que afirmarse necesariamente de él. Sabemos que sería una contradicción negar que todos los solteros son no casados.

A un juicio en el que el predicado no esté contenido en el concepto del sujeto Kant lo llama 'sintético', mientras que un juicio en el que el predicado está ya contenido en el concepto del sujeto es llamado 'analítico'. El juicio de que los bosques son verdes es, por lo tanto, un juicio sinténtico, mientras que el juicio de que todos los solteros son no casados es un juicio analítico. Puesto

universalmente válido y necesariamente verdadero. Así,

que el valor de verdad de los juicios sintéticos es primero conocido mediante la experiencia, éstos son juicios de experiencia, o por usar otra expresión que dice lo mismo, juicios empíricos. Kant llama a tales juicios 'sintéticos *a posteriori*'. Los juicios analíticos, cuyo valor de verdad es independiente de la experiencia, son por lo tanto juicios que son *a priori*. Tenemos así estos dos tipos de juicios:

analítico ——— a priori

sintético ——— a posteriori

Hume reconoce esta clasificación de los juicios. Además, Hume y Kant están de acuerdo en que los juicios analíticos no nos dan ningún conocimiento de la realidad. Son sólo expresiones para un análisis del concepto del sujeto. Hume y Kant están también de acuerdo sobre la existencia de juicios sintéticos a posteriori. Según Hume son estos juicios los que se aplican a (y solamente a) lo que nos suministran nuestros sentidos.

Existe, sin embargo, la posibilidad de un tercer tipo de juicio, a saber, juicios que son a la vez sintéticos y a priori —es decir, juicios en los que el predicado establece algo sobre el sujeto que no está ya contenido en el concepto del sujeto del juicio, y en los que aquello que es predicado es no obstante necesariamente verdadero, necesario y universalmente válido. Los tres tipos de juicios que, según Kant, pueden hacerse son, pues, estos:

analítico — a priori
sintético — a posteriori

Al mantener que hay juicios sintéticos a priori, Kant mantiene *ipso facto* que el conocimiento no puede consistir exclusivamente en la recepción de impresiones sensibles. Porque cualquier juicio que sea un informe de las impresiones sensibles que hayamos recibido (esto es, un juicio empírico, o un juicio de experiencia), sólo puede ser sintético a posteriori, y por tanto no puede ser nunca

universalmente válido y necesariamente verdadero. Así, si es cierto que hay juicios que a uno y al mismo tiempo sean sintéticos y a priori, se sigue, como dice Kant, que aunque el conocimiento empiece con la experiencia sensible no procede exclusivamente de ella. O, por decirlo de otro modo, aunque la experiencia sensible es una condición necesaria del conocimiento, no es una condición suficiente.

Entre los juicios que son sintéticos a priori se encuentran, según Kant, los juicios matemáticos. Como ejemplo aduce Kant la proposición de que 7+5=12. Es una proposición a priori (es decir, universalmente válida y necesaria, y por tanto independiente de la verificación por la experiencia), porque si un hombre sabe que tenía siete unidades y sabe también que acaba de conseguir cinco más, entonces no necesita contarlas para asegurarse de que ahora tiene doce en total. Si más tarde fuese a contarlas y llegara a un resultado distinto de doce, nadie tomaría esto como una prueba de que después de todo (o en algún caso no siempre) 7+5 no son 12, sino que no había siete al principio, o que el hombre en cuestión no había conseguido de hecho otras cinco unidades sino algún otro número diferente, o que había contado de manera incorrecta. Además, este juicio es sintético, porque el predicado '12' no está contenido en el sujeto '7+5'. Este último concepto contiene únicamente la noción de que esos dos números serán sumados, pero no contiene nada relativo a cuál sea el resultado. Como ilustración adicional de este punto, Kant cita la proposición de que una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos. Esta proposición es a priori, porque sería un mal entendimiento de ella el intentar verificarla por el recurso de medirla; sabemos que esa proposición es corercta independientemente de cualquier posible medición. Si al medirla descubriésemos que no es la distancia más corta, no lo tomaríamos como una evidencia de que hubiésemos descubierto un caso donde una línea recta no es la distancia más corta. Lo consideraríamos como una evidencia o bien, en primer lugar, de que no hubiésemos medido correctamente, o bien de

que, después de todo, no era una línea recta. Y el juicio es sintético, porque el concepto 'recta' no contiene nada acerca de la distancia.

Kant piensa además que los principios de la ciencia natural contienen juicios sintéticos a priori. Los dos ejemplos que menciona son el principio de la constancia de la cantidad de materia y el principio de que la fuerza que ejerce un cuerpo sobre otro es igual a la fuerza que el segundo ejerce sobre el primero.

Estos dos ejemplos están tomados de la matemática y la física. ¿Es asimismo posible encontrar tales juicios en metafísica? Uno puede entender (y de hecho se ha entendido) por metafísica muchas cosas diferentes. En algunos casos, la palabra 'metafísica' se refiere a una disciplina significativa, interesante y necesaria. En otras instancias esa palabra puede significar una disciplina cuya justificación es discutible y ha sido con frecuencia denegada. Cuando la palabra connota una disciplina significativa y necesaria, la metafísica es un examen lógico de los conceptos fundamentales por medio de los cuales captamos y entendemos la realidad (y es también, por lo tanto, un examen del lenguaje que empleamos en nuestro pensamiento y habla acerca de la realidad). Cuando la metafísica significa una disciplina cuya justificación es discutida y frecuentemente denegada, alude a un examen de la realidad, pero un examen, adviértase, que da por resultado aserciones acerca de la realidad que es en principio imposible verificar o falsificar por forma alguna de experiencia. En otras palabras, esta forma de metafísica entraña aserciones acerca de algo más allá de la experiencia que al mismo tiempo emplean conceptos cuya significación está en último análisis tomada del ámbito de la experiencia, a consecuencia de lo cual la justificación de que se los use fuera de este ámbito puede ser puesta en cuestión. Es este último significado de la palabra el que emplea Kant cuando intenta examinar si estamos o no facultados para hacer juicios en metafísica que sean a la vez sintéticos y a priori. Si hacemos juicios en metafísica (en este último significado de la palabra), han de ser necesariamente sintéticos, pues en caso contrario no serían aserciones que extendieran nuestro conocimiento de la realidad; y han de ser también a priori, porque si fueran a posteriori serían simplemente juicios de experiencia. Entre tales aserciones metafísicas Kant incluye las aserciones acerca de la existencia de Dios, la libertad de la voluntad, y la inmortalidad del alma.

Con respecto a la metafísica Kant observa que una cosa es reconocer que la razón, por virtud de su propia lógica interna, se ve inevitablemente abocada a plantear cuestiones metafísicas y a emitir aserciones metafísicas como respuestas a estas cuestiones; y otra bien diferente el investigar si estas cuestiones están justificadas, esto es, si son aserciones no solamente sintéticas, sino también a priori (lo que sería lo mismo que decir que son universalmente válidas y necesariamente verdaderas).

De este modo hemos llegado al siguiente extremo: es un hecho (cree Kant) que encontramos juicios sintéticos a priori en matemática y en física. Es similarmente un hecho que la razón, por virtud de su propia lógica interna, se ve inevitablemente conducida a proponer proposiciones metafísicas. Partiendo de estos hechos, Kant formula su problema básico así: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Responder a esta cuestión es también responder a las siguientes cuestiones:

1. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos en matemática?
2. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en física?
3. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en metafísica?

En realidad la tercera cuestión comprende, como hemos visto, dos cuestiones. La primera de ellas es: ¿Cómo son posibles en metafísica estos supuestos juicios sintéticos a priori? Esta es una pregunta acerca de cómo las cuestiones metafísicas siguen a la naturaleza de la razón humana. La segunda cuestión es esta: ¿Son posibles en metafísica los juicios sintéticos a priori?

La cuestión de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, conviene entenderlo, no pregunta qué facultades psicológicas tienen los hombres que les capaciten para hacer tales juicios, sino cómo podemos saber que tales juicios son válidos.

A la primera cuestión se responde en la *Estética Trascendental;* a la segunda se responde en la *Analítica Trascendental,* y a la tercera se responde en la *Dialéctica Trascendental.*

I

La Estética Trascendental